

visio Dei vel est per aenigma, vel per essentiam, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo Moyses in statu viae existens vidit Deum per essentiam.

8. Praeterea, 2 Corinth. 12, super illud: *Raptum huiusmodi usque ad tertium caelum*, dicit Glossa (ex Augustino, 12 sup. Gen. ad lit., cap. 25), quod Deus ostendit Apostolo vitam, in qua videndus est in aeternum; et ita ad hoc raptus est Apostolus ut ipsum Deum in se, non in aliqua figura, videret; et infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum sunt Throni, Cherubim, et Seraphim, qui vicinius Deum contemplantur; ad quorum similitudinem Deum vidisse dicitur Apostolus. Ex quibus omnibus aperte ostenditur quod ipse vidit Deum per essentiam; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Gen. ad litteram (cap. 51), visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per sui essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse dicit. Ergo cum Deus per suam essentiam sit in anima viatoris, videtur quod per essentiam suam ipsum videat.

7. Praeterea, affectus magis est corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut dicit Augustinus (lib. 1 Retract., cap. 13). Sed affectus potest immediate diligere Deum in statu viae. Ergo et intellectus potest immediate videre Deum.

8. Praeterea, omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus se convertit sine hoc quod convertatur ad aliud. Sed intellectus viatoris potest converti ad Deum sine hoc quod convertatur ad aliud aliud. Ergo intellectus viatoris potest immediate videre Deum.

9. Praeterea, illud per quod iudicamus de aliquibus, oportet esse nobis magis notum quam illa. Sed secundum Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. 50), secundum veritatem increatam de omnibus iudicamus, ipsam de omnibus consulentes etiam in statu viae. Ergo ipsam veritatem videmus. Sed veritas increata est divina essentia. Ergo in via Deum per essentiam videre possumus.

10. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis (1 Post., cap. 11). Sed omnia quae cognoscimus, cognoscimus per lumen divinum, quod est ipsa divina essentia; quia, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 12), mens nostra in actum cognitionis exire non potest, nisi divino lumine perfundatur. Ergo ipsum Deum per essentiam videmus magis quam aliquid aliud.

11. Praeterea, secundum Augustinum (1) (lib. 7 super Gen. ad lit., cap. 5), mens nostra a Deo, nulla interposita creatura, formatur. Sed in omni mediata visione aliud interponitur. Ergo et in hac vita mens nostra immediate videt Deum.

12. Praeterea, per quamlibet scientiam speculativem cognoscitur de subjecto quid est. Sed Deus in aliqua scientia speculativa est subjectum, vel saltem in parte alicuius scientiae, sicut in Theologia et in Metaphysica, quae etiam de Deo est, ut patet in principio Metaph. Ergo per aliquam scientiam speculativem scitur de Deo quid est; et

(1) Lib. de Spiritu et Anima, cap. 11, haec habentur: *Mentem dicimus in factum ad imaginem Dei, ut, nulla interposita natura, ab ipsa veritate formetur.* Augustini tamen non est hic liber (Ex edit. P. Nicolai).

hoc est videre ipsum per essentiam. Ergo cum omnes scientias speculativeas possumus habere in via, Deum in statu viae per essentiam videre possumus.

13. Praeterea, nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non contrariatur dispositioni intellectus, cum non sint in eodem. Ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore incorruptibili (1) existens videt Deum per essentiam. Ergo et corpori corruptibili juncta potest Deum per essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 50: *Non videbit me homo et vivet*; Glossa (Gregorii, lib. 18 Moral., cap. 28): *Quamdiu hic totaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

Praeterea, Joan. 1, 18, dicitur: *Deum nemo vidit unquam*; Glossa (Augustini): *Nemo purus homo vivens in hoc corpore videt Deum ut est.*

Praeterea, 2 Corinth. 3, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem*; Glossa (2): *Homini vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque omni discusso nullo phantasiarum corporatum serenissima incommutabilis veritatis luce potiat.*

Praeterea, esse viatorem et comprehensorem est solus Christi. Sed quicumque videt Deum per essentiam, est comprehensor. Ergo nullus alius a Christo adhuc viator existens, potest Deum per essentiam videre.

Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed causa quare anima beata sit, est divina visio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in statu viae Deum per essentiam videat, in statu viae erit beatus; quod est absurdum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem euslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum obiectum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6); et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae. Sic autem nulla pura creatura in statu viae existens videre potest Deum per essentiam; homo enim per dispositiones omnes quas in statu viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quicquid intelligit per species a sensu abstractas: quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in 5 de Anima (text. 59). Intellectus etiam Angeli in statu viae per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus eius determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis

(1) Al. corruptibili.

(2) Nicolai: et rursus ibi Glossa.

patet. Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existens potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae elevetur ad videndum Deum per essentiam; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, in quantum scilicet communicat in actu beati: sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur Daniel. ult.; et de tribus pueris conservatis in fornace Daniel. 8, nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quae fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum. Non enim dicimus, proprie loquendo, quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viae manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viae essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viae cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cuius similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium (4 cap. caelst. Hierar.), per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias, vel quilibet alius; non est intelligendum quod essentiam Dei, quae est omnibus viatoribus occulta, viderit; sed quod ostensa sunt eis aliqua forma, vel corporales, vel imaginariae, per quas manucebantur in Dei cognitionem; et hoc fiebat ministerio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus Prophetae ad perveniendum in aliqualem divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in sui cognitionem principaliter, sed in cognitionem Dei; ideo in huiusmodi visis non dicebatur Angelus apparere, sed Deus; ex cuius virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem; et hoc vocatur *theophania*, idest Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen et Angelus dicebatur ille qui apparere propter ministerium quod exhibebat: unde Gregorius dicit (praefat. in lib. Moral., cap. 1): *Angelus qui Moysi apparuisse (1) describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus, quia exterius loquendo deservit; Dominus, quia interior praesidens loquenti efficaciam tribuit.* Et haec est etiam sententia Augustini, 2 de Trinit. (cap. 17 et 18).

Ad secundum dicendum, quod visio illa Jacob fuit imaginaria, vel (2) corporalis. Dicitur tamen vidisse faciem ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, facie ad faciem est ab eo visa; unde dicit Glossa ibid.: *Non quod Deus videri possit, sed*

(1) Al. deest apparuisse.

(2) Al. deest vel.

formam vidit in qua Deus locutus est ei. In hoc tamen quod dicit: *Facie ad faciem*, notatur quaedam eminentia visionis: ut enim dicit Rabbi Moyses, gradus prophetiae distinguuntur, eminentior est gradus prophetiae quando prophetae apparet aliquid in visione vigiliae, quam si apparet in dormiendo; et utrolibet modo si fiat revelatio, eminentior gradus est quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura visui, quam quando auditur locutio eius tantum sine hoc quod aliquid videtur. Eminentior quoque gradus est, si ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Jacob: quia non fuit in dormiendo, sed in vigilando: nec tantum audivit vocem secum loquentis, sed etiam figuram inspexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir etc., quem Angelum intellexit; et ad hanc eminentiam designandam dicitur, quod vidit Dominum facie ad faciem, Angelum Dominum vocans ratione iam dicta. Non potest dici secundum Glossam Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de visione spirituali, qua sanctorum mentes etiam in via, vitii purgatae, Deum contemplantur adjuvatae divino lumine quo perfunduntur: secundum quam quidem visionem quamvis divina natura ut est non videatur, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repraesentans divinam essentiam, ut supra dictum est; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressio eius similitudo quam lumen naturae, aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Nisi enim illam, scilicet veritatem increatam (1), utcumque conspiceret, non eam se conspiceret non posse sentire, ut in eadem Glossa dicitur. Et quia per faciem quilibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

Ad tertium dicendum, quod verbum Job potest intelligi de visione imaginaria et intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, designatur profectus Job in gradu prophetiae; cum primo non fuerit ei facta revelatio nisi per auditum loquentis, postmodum vero per visionem loquentis. Si autem intelligatur de visione intellectuali, tunc ostenditur profectus eius de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem praedictam habetur a sanctis; quae quidem visio dicitur: quia sicut videndo aliqua cognoscimus, ab ipsis rebus accipiendo; ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod divina altius ceteris contemplantur; sed audita cognoscimus assentiendo eis qui ab ipsis rebus species acceperunt, dum nobis referunt se vidisse; et similiter per fidem adhaeremus dictis Apostolorum et Prophetarum, qui fuerunt divino lumine illustrati. Et sic non oportet ponere quod Deum per essentiam viderit.

Ad quartum dicendum, quod duplex eminentia visionis Moysi ascribitur. Una Exod. 33, 2: ubi dicitur, quod loquebatur Dominus Moysi facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum. Ex quibus tamen verbis haberi non potest quod Deum per essentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens (Ibid. 18): *Ostende mihi gloriam tuam*; quod ei tunc concessum non est; unde dictum est ei (Ibid. 20): *Faciem meam videre non poteris*; et ideo dicit Glossa ibidem: *Secundum o-*

(1) Al. causatum.

pinionem populi loquitur Scriptura, quae putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subiectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Haec autem locutio potest intelligi fuisse imaginaria vel corporalis; unde dicit Augustinus, 2 de Trin. (cap. 16): *Locutio illa quae fiebat vocibus, sic modificabatur tamquam esset amici loquentis ad amicum*. Potest etiam intelligi esse intellectualis, secundum quod intelligibilia divinorum inspiebatur per modum quo dicitur in Psal. 48, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Et utroque modo ostenditur privilegiata ejus revelatio, in quantum familiaris ceteris ei sua secreta revelavit, quasi amico, juxta illud quod dicitur Joan. 15, 15: *Vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*; et ideo dicitur Deut. ult., 10: *Non surrexit ultra Propheta in Israel quem nosset Dominus facie ad faciem*. Alia eminentia visionis Moysi ostenditur Num. 12, 8, ubi Dominus de eo dixit ad Aaron et Mariam: *Ore ad os loquor ei, et palam; non per aenigmata et figuras Deum videt, vel gloriam Domini, secundum Septuaginta; ubi ostenditur impleta fuisse ejus petitio, qua petiverat in Exod. 33, 18: Ostende mihi faciem tuam; ita quod ante mortem Deum per essentiam vidit, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 27), et in libro de videndo Deum (cap. 12); et ideo signanter dicitur: Ore ad os loquor ei; quod in Exod. dictum non fuerat: quia visio Dei per essentiam non fit mediante (1) aliquo superiori spiritu; sed ipse Deus immediate se ostendit; et hoc est loqui ore ad os: non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit (ubi supra). Sed visio contemplationis viae fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per Dionysium (4 cap. caelest. Hierar.); et ideo non potest dici secundum illam loqui ore ad os, sed loqui quasi per internuntium. Haec tamen visio qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter; unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus; quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur: non enim erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est. Quando autem natura creata miraculose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul esse in contrario actu; sicut corpus Petri cum miraculose actum dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non simul erat in eo actus gravitatis, qui est ferri deorsum. Et similiter quando intellectus viatoris elevatur miraculose ad videndum Deum per essentiam, non potest simul esse in actu visionis viae, qua anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi; et ideo Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 27), quia Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus; et simile dicit in libro de videndo Deum; et sic non est contrarium ei quod dicitur Exod. 33: *Non videbit me homo et vivet*. Unde Gregorius, ibidem, dicit in Glossa (ex lib. 18 Moral., cap. 37 vel 38): *A quibusdam in carne viventibus, sed inuestimabili virtute erectis, potest aeterni Dei claritas videri; non**

(1) Al. immediat.

tamen videbit eum homo et vivet: quia quod sapientiam, quae Deus est, videt, huic mundo funditus moritur.

Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut et de Moysae dictum est, ut per Augustinum (in lib. de videndo Deum, et 12 super Gen. ad litteram): ut idem privilegium Doctor gentium et Magister Judaeorum consequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujusmodi visio fuit media inter visionem viae et visionem patriae, volentes quod non viderit Deum per essentiam, sed eminentissima contemplatione viae; cuius tamen contrarium videntur sonare verba sanctorum. Secundum hoc tamen potest dici fuisse media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viae; in hoc vero quod ex illa visione non fuit simpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriae.

Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est de his quae sunt in anima per sui essentiam, non quocumque modo, sed de his quae sunt in ea ut formae intelligibiles in intellectu. Sic autem non est Deus in anima viatoris per essentiam suam, sed per similitudinem. Quod autem dicitur ab Augustino quod visio intellectualis est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam ipsae, est referendum ad objectum visionis, non ad medium quo videtur. Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, idest rei essentia, seu quidditas. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quae sunt extra, sicut color, et figura, et hujusmodi. Unde etiam in visione intellectuali viatoris non oportet quod ipsa divina essentia sit medium quo videtur; sed quod per similitudinem aliquam ipsius pervenitur ad aliquam divinam essentiam cognitionem; non qua sciatur quod est Deus, sed qua sciatur quid non est. Vel dicendum quod Augustinus, 12 super Genes. ad litteram, unde verba illa sumuntur in Glossa 2 Corinth. 12, inducit hoc ad ostendendum differentiam intellectualis visionis ad alias visiones. Hoc enim intellectualis prae aliis habet quod potest cognoscere ea quae sunt intellectus per sui essentiam, non autem sensus vel imaginatio. Non autem sequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat nisi per essentiam suam, et quod non intelligat per similitudines aliquas.

Ad septimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae; unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur; intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscit, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantumcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest

contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate sine hoc quod ejus cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem in quantum est imago, et in imaginatum; quamvis alius motus sit intellectus in imaginem in quantum est res quaedam, et in id cuius est imago; et ideo, quando per similitudinem creaturae quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 11: *Diminutae sunt veritates etc.*, ab una veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multae in speculo fracto, sive in multis speculis; et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis judicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictorum principiorum veritas similitudo.

Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid ab altero. Uno modo sicut ex cuius cognitione devenitur in cognitionem alterius; et sic illud quo cognoscitur, est magis notum, ut principia conclusionibus. Alio modo sicut perficiens cognoscens ad cognoscendum; sive sit forma, sicut species lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; sive principium effectivum hujus formae, sicut dicitur quod oculus videt per solem; et hoc modo id quo aliquid cognoscitur, non oportet quod sit magis notum, immo possibile est quod non cognoscatur; cognoscitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab objecto cognoscibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoscimus; et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem nostram et Deum, qua mediante mens nostra a Deo procedat in esse, vel qua mediante formetur per gratiam vel per gloriam, sicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens nostra a Deo formetur, sicut gratiae vel caritatis habitus; et sic per speciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

Ad duodecimum dicendum, quod Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in 5 de Anima (com. 36), ex hoc quod adhuc non sunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri possit; quod non videtur esse probabile, si ad hoc per principia scientiarum speculatarum perveniri posset; et praecipue cum operatio humana cognitio ad illam ordinetur; non enim esset probabile quod species humana deficeret a perfectione naturalitotaliter. Et ideo dicendum, quod praedicta positio impossibilis est; cuius ratio est, quia scientiae speculativae procedunt ex principiis per se notis, quae a sensu accipiuntur, ut dicitur in 2 Posteriorum (cap. ult.); et ideo per illa non possumus devenire in essentias illarum rerum quae omnes for-

S. Th. Opera omnia. V. 7.

mas sensibiles excedunt; unde per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt; et propter hoc dicit Philosophus in principio Metaph. quod scientia de Deo non est humana possessio, quia scilicet eam ad plenum habere non possumus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei (1) dominaretur, suam incorruptionem ei conferret; et ideo in statu corruptionis oportet quod anima cognoscat secundum exigentiam corporis, scilicet accipiendo a sensibus. Tali autem modo cognitionis Deus per essentiam videri non potest, ut ex dictis patet; et secundum hoc status corruptionis repugnat visioni Dei per essentiam.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de delectatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.º quid sit delectatio; 2.º quae sit causa delectationis; 3.º de comparatione delectationis ad tristitiam; 4.º de bonitate et malitia delectationis et tristitiae; 5.º de comparatione delectationis spiritualis ad corporalem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio sit passio.
(1-2 quaest. 31, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Omnis enim passio in motu consistit, ut dicitur in lib. 6 Principiorum (cap. ult.), et 10 Ethic. (cap. 2 et 4). Sed delectatio non est motus neque generatio aliqua, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. 2 et 5). Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea, operatio non est passio, sed magis actio, cum sit existens in actu, secundum quod hujusmodi. Sed delectatio est quaedam operatio perfecta, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4). Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea, in omni passione trahitur patiens ad terminos agentis; quia agens assimilatur sibi patiens. Sed causa delectationis est convenientia; et ita illud quod delectatur, in suis terminis manet. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra, gaudium et delectatio sunt unius generis. Sed gaudium est passio; ponitur enim una de quatuor principalibus passionibus, ut patet 9 de Civit. Dei (cap. 4). Ergo delectatio est passio.

Praeterea, delectationis objectum (2) est bonum. Sed bonum est proprium objectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quae pertinent ad appetitum, sunt passiones, ut amor, ira et hujusmodi. Ergo et delectatio est passio.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod in parte intellectiva animae et in aliis substantiis spiritualibus delectatio esse non possit. Quia, ut dicitur in 7 Physi-

(1) Al. non dominaretur.

(2) Al. deest objectum.

eorum (text. 20), omnis passio est in parte animae sensitiva. Sed delectatio est passio, ut probatum est. Ergo non potest esse in parte intellectiva, nec in substantia aliqua spirituali.

2. Praeterea, Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (par. 2, cap. 5), quod subjectum delectationis est speciei (1) corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo corporali organo. Ergo in ea non potest esse aliqua delectatio.

3. Praeterea, illud quod est intellectivae partis, non est commune nobis et brutis. Sed delectatio est etiam in brutis. Ergo delectatio non est intellectivae partis.

Sed contra est quod dicitur Lucae 13, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.*

Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. ult.), quod Deus semper una et simplici operatione gaudet. Ergo et eadem ratione in aliis substantiis spiritualibus potest esse delectatio.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim consequitur operationem nostram, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Sed operatio nostra est in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

2. Praeterea, omne illud in quo est accipere prius et posterius, est in tempore. Sed in delectatione est accipere prius et posterius, cum aliquis per longam horam possit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio sit in tempore.

3. Praeterea, delectatio aliis passionibus dividitur. Sed aliae passiones animae sunt in tempore, ut ira et huiusmodi. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic. (ubi sup.): *Secundum nullum tempus acciperet quis delectationem.*

Praeterea, delectatio sequitur apprehensionem convenientis. Sed visio et aliae apprehensiones, non sunt in tempore, sed in instanti. Ergo et delectatio non mensuratur tempore.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod delectatio et gaudium sint penitus idem; et similiter exultatio et laetitia et iucunditas. Passiones enim et habitus penes objecta distinguuntur. Sed gaudium et delectatio et alia dicta, habent idem objectum, scilicet bonum convenientis. Ergo sunt idem.

2. Praeterea, ab eadem causa procedit idem effectus; quia idem semper natum est idem facere. Sed delectationis et gaudii non potest poni nisi una et eadem causa, scilicet conjunctio convenientis. Ergo sunt idem.

3. Praeterea, unum uni opponitur. Sed delectationi et gaudio opponitur unum, quod est tristitia. Ergo delectatio et gaudium sunt unum omnino.

Sed contra est quod dicit Avicenna in 6 de Naturalibus (part. 4, cap. 3), quod gaudium est species delectationis. Ergo non sunt omnino idem.

Praeterea, si gaudium et delectatio essent omnino idem, ubicumque est delectatio, esset et gaudium. Hoc autem falsum est: quia in sensu dicitur

(1) Forte species.

esse delectatio, sed non gaudium, proprie loquendo. Ergo delectatio et gaudium non sunt penitus idem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod quaelibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, consequitur stabilimentum et vigorem; sicut corpora quando perveniunt ad terminos motus sui naturalis, quia in loco naturali conservantur. Cum autem motus penes terminos distinguantur, oportet quod diversum iudicium de pervenitione ad terminum complementi accipiatur secundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad suam perfectionem dupliciter. Uno modo per inclinationem naturalem, sicut lapis movetur deorsum; et hic motus non praecedit cognitionem in eo quod movetur, sed in alio quod est principium causans hanc inclinationem; et hic est motus naturalis. Alio modo per inclinationem cuius principium est cognitio eius quod movetur; et haec quidem inclinatio dicitur appetitus animalis aut intellectualis; unde sicut in terminatione motus naturalis est quaedam vigoratio naturalis eius quod movetur, ita in assecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, est quaedam quietatio ipsius, seu vigoratio eius, praesupponens cognitionem perfectionis iam conjunctae, sicut appetitus praesupponerat cognitionem perfectionis nondum habitae; et talis vigor sive quietatio appetitus, vocatur delectatio; unde etiam Commentator dicit in 10 Ethic. quod delectatio est quaedam superfloratio naturae. Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivae et intellectivae partis. Appetitus autem sensitivae partis est virtus in organo corporali, et est immediatum principium corporalis motus; unde omnia quae accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quae sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in 5 lib., dist. 13, quaest. 11 art. 1, quaestione 2 in corp., dictum est; unde delectatio quae est in appetitu sensitivo, quaedam passio est; non autem delectatio quae est in intellectivo, nisi passione large accepta.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per se sit impossibile, ut probatur in 3 Physic. (text. 12). Delectatio ergo, inquantum huiusmodi, semper consistit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi consurgit quidam motus, in quo passio animalis consistit; ideo passionem inesse accidit delectationi; sed inest per se delectationi sensitivae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio; tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, vel sicut subsequentem: ut praecedentem quidem, sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis, secundum quod omne sentire quoddam pati est: sed ut consequentem; sicut operationem appetitus sensitivi consequitur quaedam corporalis transmutatio secundum dilatationem et constrictionem cordis et alia huiusmodi; et sic quamvis delectatio sit circa operationem, tamen inquantum est delectatio sensitiva, est in passione quadam consistens.

Ad tertium dicendum, quod delectatio includitur terminis suae perfectionis, ex qua delectatio consurgit; qui quidem termini sunt alieni hoc modo

quo differt perfectio et perfectibile; sunt autem proprii secundum quod perfectio est connaturalis perfectibili.

Alia duo concedimus quantum ad delectationem sensitivam.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod delectatio invenitur diversimode in Deo, Angelis, hominibus, et brutis, secundum quod diversimode se habent ad suas perfectiones, ex quarum conjunctione delectatio consurgit. Bruta enim non possunt pertingere ad altiorem perfectionem quam sit perfectio materialis; unde eam consequuntur materiali motu, qui scilicet est per organum corporale; et sic delectatio in eis consurgens est materialis passio. In Angelis vero, cum sint omnino a materia separati, non est accipere aliquam materialem perfectionem, sed immaterialem tantum; unde et immaterialiter eam consequuntur; et delectatio in eis consequens immaterialis est. Unde dicit Dionysius in fine caelest. Hierarch.: *Caelestes dispositiones, id est Angeli, acceptivae non sunt omnino eius quae secundum nos est possibilis delectationis.* Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit Dionysius, ibidem, quod in participatione angelicae delectationis saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus. In omnibus autem praedictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures perfectiones uni inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiplices delectationes eis superveniens. Sed Deus non habet perfectionem quae non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus; et ideo unica tantum est eius delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult.), quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla est passio, sed solum in appetitu sensitivo; quia quod patitur, ab alio movetur et ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum sit liber sui, non dicitur duci; sed appetitus sensitivus ducitur; unde in eo solo passio cadit; delectatio vero quae est in appetitu intellectivo, non est passio, sed quaedam operationis perfectio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione sensitiva, quae per organum completur corporale, sicut et cetera quae ad sensitivam partem pertinent.

Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eandem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia huiusmodi, quae secundum quandam communitatem analogiae extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium de div. Nom. (c. 4, part. 1); et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectatione quae est in brutis.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod aliquid dicitur esse in tempore dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suae speciei; ideo illa per se in tempore sunt in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei quod in futurum expectatur; et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus in medio, nisi perveniat ad terminum; et similiter etiam quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc ut prius; et sic de ratione quietis est quod aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur ad cuius speciei complementum nihil requiritur quod in futurum expectetur, sicut esse hominem quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est. Delectatio autem ad complementum suae speciei et rationis nihil in futurum expectat; in instanti enim verum est dicere hominem delectari; unde non est in tempore nisi (1) per accidens, inquantum scilicet perfectio illa ex cuius conjunctione surgit delectatio, motui conjuncta est; et ideo si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens; et haec est spiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem est delectatio existens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe conjungitur; sed in nobis delectatio non est in tempore quo ad intellectivam partem etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri conjungitur phantasmatis. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate consequitur operationes animae, quae sunt apprehendere et velle. Haec autem operationes non sunt in tempore nisi per accidens; videre enim et intelligere et velle statim sunt.

Ad secundum dicendum, quod (2) hoc quod aliquid dicitur diutius alio delectari, non est nisi inquantum delectatio est in tempore per accidens; sicut etiam dicitur homo diutius videre vel vivere.

Ad tertium dicendum, quod etiam aliae animae passiones quantum ad id quod est ex parte animae, non sunt in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet eis conjungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non sit in tempore quam aliae passiones: quia aliae passiones consistunt in appetitu secundum quod tendit in aliquid, sicut ira in vindictam, et odium in nocumentum alterius; sed delectatio consistit in appetitu secundum quod eius motus in suo appetibili adepto terminatur: omnis autem terminus motus non est in tempore, sed in instanti.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod delectatio, gaudium, laetitia, et omnia huiusmodi, hoc habent commune quod causantur ex conjunctione perfectionis appetitae. Perfectio autem aliqua potest alicui conjungi dupliciter: uno modo realiter; alio modo secundum comprehensionem eius. Ex hoc autem quod perfectio realiter conjungitur, consurgit delectatio; ex hoc autem quod conjungitur se-

(1) Al. deest nisi.

(2) Al. ad hoc.

eundem apprehensionem, surgit gaudium et omnia alia; et propter hoc etiam gaudium est de spe futurorum, et memoria praeteritorum; sed delectatur de praesentibus tantum; ideo etiam quia sensus exterior non apprehendit rem nisi praesentem, secundum eum non dicitur gaudere, sed delectari. Sensus autem interior apprehendit et rem praesentem et absentem; unde secundum sensum interiorum dicitur et delectari et gaudere: delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua etiam et gaudet in quantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quae sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, in quantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui. Laetitia vero et exultatio et jucunditas exprimit quosdam gaudii effectus. Laetitia quidem effectum interiorum, secundum quod ipse affectus dilatatur quasi roboratus et perfectus ex appetibilis conjunctione; unde et passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur: dicitur enim laetitia quasi latitia. Sed exultatio exprimit ulterius effectum gaudii exterioris prorumpentem in signum interioris gaudii; unde dicitur exultatio ex hoc quod interior gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit; unde dicit Cassiodorus super Psalm. 9, quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Jucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterioris prorumpentem, qui non solum demonstrat interior gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et delectatio licet habeant unum objectum secundum rem, non tamen est unum objectum secundum rationem. Bonum enim conjunctum realiter facit delectationem; sed conjunctum secundum apprehensionem facit gaudium. Laetitia vero, exultatio et jucunditas sunt idem quod gaudium, nisi quod exprimit quosdam gaudii effectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod idem est causa delectationis et gaudii, sed non eodem ordine: primo enim et per se est causa delectationis; secundario vero est causa gaudii. Nunquam enim (1) aliquid apprehensum facit gaudium, nisi in quantum aestimatur ut conjunctum vel conjungibile secundum rem ad faciendam delectationem; et ideo conjunctio perfectionis primo et per se facit delectationem; sed in quantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non causat; unde delectatio naturaliter prior est gaudii.

Ad tertium dicendum, quod gaudii opponitur directe tristitia; delectationi autem opponitur dolor, secundum quod delectatio est in sensu exteriori, et praecipue in tactu; sed secundum quod est interior, non habet aliud oppositum quam tristitiam; posset tamen habere, si esset nomen positum.

ARTICULUS II.

Utrum causa delectationis sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. — (1-2, qu. 52, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) *Al.* ad aliquid.

causa delectationis non sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in lib. de Naturalibus, quod delectatio consurgit ex perceptione convenientis adjuncti. Sed non sola operatio est convenientis, sed multa alia. Ergo non sola operatio est delectationis causa.

2. Praeterea, idem non est contrariorum causa. Sed operatio aliquando est causa tristitiae, etiam propria et connaturalis; unde aecidia (1) quae quaedam tristitia est, etiam consurgit ex spiritualibus operibus. Ergo operatio non est propria delectationis causa.

3. Praeterea, si aliquid est causa alicujus, continuatio ejus causa est continuationis illius. Sed continuatio operationis non est causa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit fastidium; et operationes in sui novitate sunt magis delectabiles. Ergo operatio non est causa delectationis.

4. Praeterea, quies operationi opponitur. Sed quies delectationem causat. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

5. Praeterea, senes sunt attentioris operationis quam juvenes. Sed in senibus est minus delectatione quam in juvenibus, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. (cap. 5). Ergo operatio non est causa delectationis.

6. Praeterea, si operatio esset causa delectationis, similiter se haberent ad delectationem qui similiter se habent ad operationem. Sed aliqui qui similiter operantur, non similiter delectantur: melancholici enim minus delectantur quam sanguinei. Ergo videtur quod operatio non sit per se delectationis causa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 13, vel 14), quod delectatio est operatio connaturalis habitus: nec hoc potest intelligi nisi causaliter. Ergo operatio est delectationis causa.

Praeterea, unumquodque distinguitur secundum distinctionem suae causae; sed delectationes distinguuntur per distinctionem operationum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 3). Ergo operatio est delectationis causa.

Praeterea, habitus non cognoscitur nisi per operationem, vel per aliquid per operationem causatum. Sed habitus cognoscitur ex delectatione, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 2 vel 3): *Signum oportet accipere habitus factum in opere delectationem.* Cum ergo delectatio non sit ipsa operatio, videtur quod sit ex operatione causata.

Solutio. Repondeo dicendum, quod sicut anima est forma corporis, ita in his quae sunt communia animae et corpori, id quod ex parte animae se habet, est formale; quod vero ex parte corporis, materiale; sicut in ira appetitus vindictae est formale; accensio sanguinis circa cor est materiale. Cum ergo delectatio, secundum quod est passio, sit de communibus animae et corporis; causa ejus potest quaeri duplex: formalis ex parte animae, et materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, secundum quod se tenet ex parte animae, habet rationem quasi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, scilicet Deum, Angelos, et homines, et bruta; secundum autem quod se tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animae sensitiva; ideo causa formalis delectationis

(1) *Nicolai:* aecidia.

est causa delectationis ejujsumque, non autem causa materialis ipsius. Patet etiam quod secundum formam est aliquid actus, sed secundum materiam est aliquid in potentia; et secundum materiae dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum; et ideo secundum materialem causam delectationis scitur quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum ipsius; objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminatus in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. Hoc autem bonum quod est proprium delectationis objectum, est operatio; praecipue propter tres rationes. Primo, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum; oportet quod quietus ipsius delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2 de Anima (text. 5). Secundo, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus praerogatur apprehensionem; oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quae est jam inhaerens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (part. 2, cap. 5); unde hectici (1) minus sentiunt calorem febrem quam alii feblicitatis, quamvis in eis febris sit intensior: quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur. Unde cum esse nostrum et vivere nostrum, et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri existens; in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo, et aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Tertio, quia operatio procedit ex his bonis quae in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus congiungimur: unde omne bonum quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione; unde operatio est per se causa delectationis. Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quae est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi in quantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinat in actum per modum naturae, ut Tullius dicit de virtute (lib. 2 de Invent., num. 54); et ideo dicitur in 2 Ethic. (cap. ult.) quod delectatio in opere facta est signum habitus inhaerentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat secundum habitum, tamen

(1) *Al.* ethici.

potest esse nobis non conveniens ratione alicujus accidentis, in quantum videlicet habemus aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem; unde oportet operationem quae delectationem causat, esse non impeditam; et hoc est quod dicit Philosophus in 7 Ethic. (ubi sup.), quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio consistit.

Sic ergo causa formalis propria delectationis est operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis est omnium animae passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animae in operationibus quae per corpus exercentur. Ad hoc autem quod spiritus appetat ad delectationem, duo requiruntur; scilicet debita quantitas, et debita qualitas. Quantitas quidem debita est, ut sit abundantia spirituum, propter duo. Primo, quia spiritus abundans in quantitate, abundat etiam in virtute. Secundo, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatio (1) cordis et spirituum, non potest dilatio (2) perfici quando sunt pauci spiritus; quia natura constringit eos, et retinet in suo principio. Sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatacionem; et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt prae ad tristitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut sit temperata complexionis; et ideo aegri non sunt apti ad delectationem. Secundo ut spiritus sit clarus, et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuro, sunt prae ad tristitiam. Tertio, ut ejus substantia sit mediocriter inter spissitudinem et tenuitatem. Si enim sit nimis grossus, sicut in senibus, vel nimis tenuis, sicut in macilentis; non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis. Et propter has causas vinum laetificat, quia generat multos spiritus claros, temperatos, et medicos inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo fuerit major dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium vel tristitiam, tanto minus quid requiritur ex parte causae formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica occasione laetantur vel tristantur, quidam vero non nisi ex magna.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante; quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

Ad secundum dicendum, quod non quolibet operatio est delectationis causa, sed operatio connaturalis habitus non impedita; et ideo quando cogitur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis insunt, vel in quibus impedimenta patitur, ratione quorum accidit nobis fatigatio et labor, in hujusmodi operationibus non delectamur, sed contristamur.

Ad tertium dicendum, quod triplex est quare non similiter delectamur in processu operationis sicut in principio. Primam assignat Philosophus in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6); quia scilicet cum operatio sit delectationis causa, quanto aliquis attentius operatur, tanto major delectatio ex ope-

(1) *Al.* delectatio.

(2) *Al.* delectatio.

ratione consurgit; homo autem in principio operationis attentior est ad operationem quam in progressu. Omnia enim nova magis ad se nostram intentionem trahunt; et ideo in progressu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non sentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in 7 Ethic. (cap. ult.), quae etiam est ratio praemissae. Oportet enim in nobis delectationem esse secundum modum naturae nostrae; unde cum nostra natura sit mutabilis, non erit nobis semper idem delectabile, quia jam mutati erimus a pristina dispositione; et sic post pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat, et ideo quod prius erat delectabile, fit nobis minus delectabile, vel etiam triste; et haec etiam est ratio quare continuitas unius rei in nobis fastidium parit, alternatio (1) vero delectat. In Deo vero qui semper eodem modo se habet, est semper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; et similis ratio est de Angelis et hominibus beatis. Tertia ratio potest sumi ex verbis Avicennae in 6 de Naturalibus (ubi supra). Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus sentitur, tanto minus est delectabile; res autem in sui novitate magis sentiuntur, quia postmodum eorum dispositio fit quasi qualitas quaedam inhaerens sentientibus; unde fabri qui sonitum malleorum consueverunt audire, non ita moventur a talibus sonis sicut alii; et ideo in principio operationis homo magis delectatur quam postmodum in processu ipsius continuatione; quamvis forte in processu operatio sit intensior.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio secundum se sit delectabilis, tamen inquantum adiungitur ei motus, qui fatigationem inducit, est aliquo modo poenosa et contristans; unde et per accidens quies est delectabilis, inquantum tollit contristationis causam, scilicet motum.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad causam materialem delectationis senes sunt minus apti ad delectationem quam juvenes; et ideo etiam ex majori causa formali non tantum afficiuntur ex delectatione sicut juvenes ex minori, loquendo de delectatione quae est passio, quae scilicet in appetitum sensibilem redundat, et magis sensibilis est nobis; sicut sulphur modico igne accenditur, quia est ad hoc aptum; ligna vero quae sunt ad hoc minus apta, majore igne non accenduntur. Tamen spiritualis delectatio, quae non est passio, non minor est in senibus quam in juvenibus, sed forte major.

Ad sextum dicendum, quod illi qui similem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur; quod potest contingere et ex parte causae materialis, quia non habent spiritus similiter ad operationem dispositos; et ex parte causae formalis, quia eadem operatio uni est conveniens per habitum sibi inhaerentem, et alteri non est conveniens qui habitum non habet; immo forte est ei contraria, si contrarium habitum habeat; et propter hoc, dare, quod est liberali delectabile, est avaro triste.

(1) Al. alteratio, et mox alteratone.

ARTICULUS III.

Utrum delectationi tristitia sit contraria.
(1 p., quaest. 51, art. 8, ad 2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi tristitia non sit contraria. Passiones enim non distinguuntur secundum suas causas. Sed causa tristitiae est motus et labor, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult.); unde juvenes, qui sunt in motu, delectationes appetunt quasi medicinas contra tristitiam: causa autem delectationis est operatio. Motus autem et operatio non sunt contraria, cum aliquando ad invicem conjungantur. Ergo nec delectatio tristitiae contrariatur.

2. Praeterea, unum contrarium non est materia alterius. Sed delectatio potest esse materia tristitiae; quia, ut dicit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 4 vel 5), pravus post parum tristatur de hoc quod delectatus est; similiter etiam tristitia est materia delectationis; et poenitentiam indicit ut semper doleat, et de dolore gaudeat. Ergo delectatio et tristitia non sunt contraria.

3. Praeterea, delectatio et gaudium non sunt penitus idem, ut ex praedictis patet. Sed tristitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi. Sed contra, medicinae fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Sed delectationes sunt medicinae contra tristitias, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14). Ergo delectatio et tristitia sunt contraria.

Praeterea, bonum et malum sunt contraria. Sed delectatio opponitur tristitiae, ut bonum malo, ut dicitur in 7 Ethic. (ubi sup.). Ergo sunt contraria.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod delectationi quae est in considerando, sit aliqua tristitia contraria. Fatigatio enim est tristitiae causa. Sed in considerando accidit fatigatio. Ergo in considerando accidit tristitia; ergo delectationi quae est in considerando, aliqua tristitia contraria est.

2. Praeterea, sicut contingit aliquid considerare ut conveniens, ita contingit considerare aliquid ut nocivum. Sed consideratio convenientis causat delectationem. Ergo consideratio nocivi causat tristitiam; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omnis actio quae est contraria habitui inhaerenti, est tristitiae causa; sicut ei qui habitum injustitiae habet, est contristabilis operatio iusti. Sed contingit aliquem habentem habitum aliquis scientiae prodire in actum contra rationem habitus inhaerentis; sicut cum grammaticus non grammaticae loquitur, et dialecticus non recte syllogizat. Ergo in considerando potest esse tristitia; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Topic. (cap. 15), quod delectationi quae est ab eo quod est considerare, non est aliqua tristitia contraria.

Praeterea, considerationes procedunt ex rationibus rerum in anima existentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima existentes non sunt contrariae, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 15). Ergo nec delectationi quae ex consideratione causatur, aliquid potest esse contrarium.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod tristitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Augustinus in lib. 85 Quaest. (quaest. 56), nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. Ergo magis homo afficitur tristitia quam delectatione.

2. Praeterea, sicut tristitia vehementia sua movet ad fugam, ita delectatio movet ad desiderium. Sed non omnes delectationes appetunt; immo quidam, ut temperati, eas vitant; tristitias autem quilibet fugit, ut dicit Philosophus in Ethic. (lib. 7 cap. 15 vel 14). Ergo delectatio minus afficit quam tristitia.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 5 vel 7), omnis tristitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adjuvat; sed solum propria. Ergo tristitia vehementius afficit quam delectatio.

Sed contra, bonum est efficacius in agendo quam malum: quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nom.). Sed bonum est causa delectationis, malum vero tristitiae. Ergo delectatio magis afficit quam tristitia.

Praeterea, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14), delectatio expellit tristitiam non solum sibi contrariam, sed et quamlibet aliam. Ergo delectatio est fortior tristitia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod cuilibet passionis ratio formalis ex objecto sumitur; unde et passiones et actus penes objecta distinguuntur. Objectum autem delectationis bonum est, tristitiae vero malum; unde oportet tristitiam delectationi formaliter contrariari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis motus per se operationi non contrarietur, est tamen in motu aliquid invenire ex quo tristitiam causat, quod contrariatur operationi, secundum quod est delectationis causa. Operatio enim delectationis causa existit, secundum quod est conveniens operanti. In motu autem, in quo est processus de uno ad aliud, oportet aliquid esse non conveniens ei quod movetur, eum ea inter quae est motus, sint contraria; et ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, lassitudinem et tristitiam inducit; et propter hoc praecipue motus innaturales et violenti lassitudinem causant. Sic ergo motus ratione contrarietatis causat tristitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiae; unde oportet quod delectatio et tristitia opponantur secundum oppositionem convenientiae et contrarietatis.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non est materia delectationis, nec delectatio tristitiae, per se loquendo; sed per accidens tantum, inquantum accidit delectationi esse malum, quod est propria tristitiae materia; et tristitiae esse bonum, quod est propria materia delectationis; et hoc quidem accidere potest in istis contrariis, ut unum per accidens sit alterius materia propter communitatem suorum objectorum, quae sunt bonum et malum; quorum unum potest alteri adungi ratione diversorum. Quod enim est secundum unam rationem bonum, potest esse secundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod huiusmodi contraria consistunt in actu animae, quae reflectitur super actum suum, inquantum scit se scire, et vult se velle; unde et tristitia potest esse materia gaudii, et etiam ipsum gaudium; quod in rebus naturali-

bus accidere non potest, ut aliquid sit materia sui ipsius, vel etiam contrarii.

Ad tertium dicendum, quod si fiat vis in verbis; sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi: sed quia dolor proprie accipitur in sensu, et praecipue in sensu tactus; delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires; ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensio; sicut cum apprehendimus aliquid bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi quae sic ex apprehensione causatur sive sensibili sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. Alio modo ex parte ipsius apprehensionis; ut cum quis delectatur non quidem de apprehensio, sed de ipsa apprehensione qua apprehendit; et sic, per se loquendo, delectationi quae ex quacumque apprehensione causatur, non potest esse tristitia contraria. Oportet enim huiusmodi tristitiam etiam ex aliqua apprehensione causatam esse; contraria enim circa idem sunt. Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere; quia illud solum tristitiam facere potest quod est contrarium; nulla autem apprehensio, inquantum huiusmodi, est contraria vel repugnans apprehendenti; immo est perfectio ipsius: quia species quibus fit apprehensio, sunt perfectiones apprehendentis; unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectatio convenientior. Unde Philosophus dicit in 10 Ethicor. (cap. 4 vel 6), quod perfectissima, ac per hoc delectabilissima, visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu eadentium. Per accidens autem contingit ex apprehensione causari tristitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui scilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui potest accidere lassitudo et corruptio propter organi permutacionem; et sic apprehensio sensitivae partis per accidens est contristativa; apprehensio vero intellectiva non nisi per accidens valde remotum, inquantum scilicet considerationi intellectus adiungitur operatio sensitivarum virium, ex quibus accidit in consideratione intellectus nostri lassitudo; quod non esset, si sine phantasmatibus intelligere possemus. Alio modo ex parte ipsius effectus apprehensionis, inquantum ex hoc quod apprehensioni vacavimus, aliquid damnum incurrimus, ut puta si ex hoc impediatur ab aliquo utili, vel pertrahimur in peccatum occasionaliter. Sed tunc, proprie loquendo, non causatur tristitia ex apprehensione, sed ex consideratione effectus apprehensionis. Et ideo, proprie loquendo, delectationi quae est ex hoc quod est considerare secundum intellectum, non est aliqua tristitia contraria.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui scientiae quandoque procedit ab aliquo scienter; et tunc talis operatio est habitui conveniens; quia per habitum scientiae non solum co-